

**Dieses Dokument ist eine Zweitveröffentlichung (Verlagsversion) /
This is a self-archiving document (published version):**

Reinhard Hiltcher

Stellt Kants Moralphilosophie eine „Ontologie des Intelligiblen“ dar?

Erstveröffentlichung in / First published in:

Kant-Studien. 2015, 106(2), S. 276– 285 {Zugriff am: 30.01.2020}. De Gruyter. ISSN 1613-1134

DOI: <https://doi.org/10.1515/kant-2015-0023>

Diese Version ist verfügbar / This version is available on:

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bsz:14-qucosa2-385643>

„Dieser Beitrag ist mit Zustimmung des Rechteinhabers aufgrund einer (DFGgeförderten) Allianz- bzw. Nationallizenz frei zugänglich.“

This publication is openly accessible with the permission of the copyright owner. The permission is granted within a nationwide license, supported by the German Research Foundation (abbr. in German DFG).
www.nationallizenzen.de/

Berichte und Diskussionen

Reinhard Hiltcher

Stellt Kants Moralphilosophie eine „Ontologie des Intelligiblen“ dar?

Thomas Ludolf Meyer zum 55. Geburtstag

Abstract: An ontology of the intelligible world cannot explain the phenomenon of a „free will“, which is able to decide between good and evil. It follows that a *Moralontologie* also cannot explain an agents freely determining his actions as good or evil.

Keywords: Ontology of the intelligible world, Free will, Good and evil, Fact of reason, „Moralontologie“.

DOI 10.1515/kant-2015-0023

Thomas Wyrwich legt in seiner mit *Moralische Selbst- und Welterkenntnis. Die Deduktion des kategorischen Imperativs in der Kantischen Philosophie*¹ betitelten Monographie Kants Moralphilosophie als eine „*Ontologie des Intelligiblen*“ aus. Es ist zunächst konsequent, wenn der Autor aufgrund dieser deutlich *fichteanisierenden* Interpretationsperspektive darauf beharrt, der „reine unendliche Wille“ sei nicht etwa eine „bloß ideale Struktur“ oder gar ein Konstrukt, sondern offensiv die Auffassung vertritt, „[d]er reine, unendliche Wille“ sei keine „bloße Handlungsidee eines endlichen Wesens, vielmehr kann das endliche Wesen als bloße ‚Idee‘ und ‚Mittel‘ des reinen unendlichen Willens verstanden werden!“ (104/FN). Ist es nun eine adäquate Sichtweise, Kants Moralphilosophie als eine „Praktische Ontologie“ zu rekonstruieren? Kann Willensfreiheit wirklich überhaupt Thema einer Ontologie sein, wenn man in Rechnung stellt, dass Ontologie prinzipiell aus der Perspektive der „Dritten Person“ entfaltet werden muss?

1 Würzburg 2011.

Prof. Dr. Reinhard Hiltcher: Technische Universität Dresden, Institut für Philosophie, Zellescher Weg 17, D-01062 Dresden; rjhdd@gmx.de

1 Menschliche Handlung als Thema der phänomenalen Ontologie

Kant ist es durchaus nicht fremd, die ‚*menschliche Handlung*‘ als Thema einer Ontologie zu diskutieren – allerdings dann als Thema der ‚*phänomenalen Naturontologie*‘. ‚Handlungsfreiheit‘, in Unabhängigkeit von Willensfreiheit gefasst, im Sinne der sogenannten „*negativen Freiheit der Willkür*“ also, lässt sich nach Kant nicht nur als *Teil* der theoretischen Philosophie verstehen, sondern *muss* sogar als ein solcher betrachtet werden. Denn *menschliche Willkür als solche* ist Bestandteil der *naturkausalen Ordnung*. Handlungsfreiheit untersteht bezüglich der von ihr hervorgerufenen Wirkungen in der ‚Sinnenwelt‘ ganz selbstverständlich dem objektiv-ontologischen Diskurs zu. Die Eigenschaft der Freiheit, die der Willkür zugeschrieben wird, soll *zunächst nur* zum Ausdruck bringen, dass das naturale Handlungsstreben des menschlichen Wollens kraft seiner *rationalen* Strukturierbarkeit nicht *direkt*-kausal² durch sinnlichen Antriebe zur Handlung genötigt werden kann. Diese ‚*gradative Handlungsfreiheit*‘ läge auch dann vor, wenn die *menschliche Willkür* selbst nicht (durchgängig) rational entscheidungsfrei wäre. Für eine solche naturontologisch situierte Handlungsfreiheit ist nur die Frage entscheidend, ob die Willkür, mag sie in sich wirklich frei sein – oder auch nicht –, die Handlung *auch* (!) nach *rationalen Kriterien* bestimmen kann.³ Im Umkreis der dritten Antinomie und im Kanonkapitel der Ersten Kritik gibt

² Vgl. zu diesen Zusammenhängen insbesondere das ‚*Standardwerk*‘ von Klaus Konhardt: *Die Einheit der Vernunft. Zum Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft in der Philosophie Kants*. Königstein/Taunus 1979, 200–215, besonders 207 f. Konhardt arbeitet in dieser Monographie ‚mustergültig‘ in *Abgrenzung zur Autonomie* Funktion und Struktur der negativen ‚*naturalen*‘ Willkürfreiheit heraus.

³ „Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden. Denn nicht bloß das, was reizt, d.i. die Sinne unmittelbar afficirt, bestimmt die menschliche Willkür, sondern wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden [...]. Ob aber die Vernunft selbst in diesen Handlungen, dadurch sie Gesetze vorschreibt, nicht wiederum durch anderweitige Einflüsse bestimmt sei, und das, was in Absicht auf sinnliche Antriebe Freiheit heißt, in Ansehung höherer und entfernterer wirkenden Ursachen nicht wiederum Natur sein möge, das geht uns im Praktischen, da wir nur die Vernunft um die Vorschrift des Verhaltens zunächst befragen, nichts an, sondern ist eine bloß speculative Frage, [...] Wir erkennen also die praktische Freiheit durch Erfahrung als eine von den Naturursachen, nämlich eine Causalität der Vernunft in Bestimmung des Willens, indessen daß die transscendentale Freiheit eine Unabhängigkeit dieser Vernunft selbst (in Ansehung ihrer Causalität, eine Reihe von Erscheinungen anzufangen) von allen bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt fordert und so fern dem Naturgesetze, mithin aller möglichen Erfahrung zuwider zu sein scheint und also ein Problem bleibt.“ (KrV, B 830 f.)

es deshalb in puncto ‚Willkür‘ durchaus kryptoaristotelische Motive, wenn Kant das *sinnliche* „*arbitrium brutum*“ des Tieres vom *sinnlich bedingten* „*arbitrium liberum*“ des Menschen unterscheidet.⁴ Das „*arbitrium liberum*“ ist hier im Sinne des III. Buches von „De anima“ durchaus als eine Naturursache zu verstehen, die im Unterschied zum „*arbitrium*“ des Tieres allerdings *rational* geformt ist. Eine solche intellektuell bedingte und geformte *Naturursache* wäre *einerseits* prinzipiell kompatibel mit einem nichtautonomen Willen, der *letztlich* durch heteronome Faktoren bestimmt würde (1). *Andererseits* wäre besagte intellektuell bedingte Naturursache ebenso vereinbar mit einem *prinzipienlosen* Willen, der ohne konstantes *inneres Gesetz* die Handlungen ohne jedwede durchgängige Gründe erzeugte (2). Nach (1) läge auch dann noch *freie menschliche Willkür qua* „*intellektuelle Naturursache*“ vor, wenn die handlungsinitiierende Willkür nur *partiell* rational bestimmt wäre, ihre Antriebe also letztlich z. B. durch Gene, Milieu, Erziehung unbeherrschbare sinnliche Faktoren etc. etc. determiniert wären. Kompatibel (2) wäre die „*intellektuelle Naturursache*“ aber auch mit einem Willen, der sich selbst keinem inneren *durchgängigen* Prinzip unterordnete, sondern stets ‚punktuell‘ Handlungen initiierte, wie es ihm gerade *zufällig* in den Sinn käme. Der Vollzug jeder dieser einzelnen ‚willkürlichen Handlungen‘ könnte während des Handlungsablaufes in sich intellektuell organisiert und strukturiert sein. *Ein durchgängiges vernünftiges Prinzip*, das alle Willensakte und Handlungen ordnete, gäbe es jedoch in diesem Konstrukt nicht. In beiden Fällen läge keine *Person* zugrunde, der moralisches Handeln *zugerechnet* werden könnte. In Variante (1) hätten wir es zwar mit einem ‚aristotelischen‘ empirisch-sinnlichen Subjekt zu tun, das seine Maximen und Zwecke im Sinne seiner privaten Glücksvorstellungen *durchgängig* ordnete, aber eben mit einem konstanten sinnlich-empirischen Subjekt, dessen Handeln *heteronom*, weil letztlich *sinnlich* fremdbestimmt wäre. Variante (2) beinhaltet einen zur echten Selbstbestimmung fähigen, quasi *punktuellen* Willen. Diesem Willen läge aber kein personales ‚Substrat‘ zugrunde, das moralischer Zurechenbarkeit fähig wäre. Die Willensakte des bloß ‚*phänomenalen Subjekts*‘, das als ‚Bezugspunkt‘ dieser Akte fungierte, hätten untereinander *kein sie verbindendes rationales Prinzip*. Ein solcher ‚je punktuelle Wille‘ eines ‚phänomenalen Subjekts‘ erzeugte miteinander rational *nicht* vernetzte, *atomare*

4 „Freiheit im praktischen Verstande ist die Unabhängigkeit der Willkür von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit. Denn eine Willkür ist sinnlich, so fern sie pathologisch (durch Bewegursachen der Sinnlichkeit) afficirt ist; sie heißt thierisch (*arbitrium brutum*), wenn sie pathologisch necessitirt werden kann. Die menschliche Willkür ist zwar ein *arbitrium sensitivum*, aber nicht *brutum*, sondern *liberum*, weil Sinnlichkeit ihre Handlung nicht nothwendig macht, sondern dem Menschen ein Vermögen beiwohnt, sich unabhängig von der Nöthigung durch sinnliche Antriebe von selbst zu bestimmen.“ (KrV, B 562)

Handlungsfolgen‘ und artikuliert wegen dieser ‚Zersplitterung‘ der Willens- und Handlungsakte keine wirklich konstante basale moralische Person, der alle Handlungen und Willensakte des ‚phänomenalen Subjekts‘ [= des empirischen Charakters] zugerechnet werden könnten. Ausgehend von dieser Konstellation könnten wir nun ‚begriffskonstruktiv‘ im Sinne Kants ‚postulieren‘, welche Strukturierung ein echter freier Wille aufweisen müsste, dem ‚Schuld‘ zugerechnet werden dürfte: Die intellektuelle Ursache, welche die Handlungen bestimmt, müsste zum Zwecke ihrer Moralfähigkeit *erstens völlig* ungenötigt von ihr externen natural-sinnlichen Faktoren sein – und sie müsste zudem *zweitens* eine konstante Persönlichkeit, welcher *durchgängig* moralische Handlungen zugeschrieben werden können, durch ihre Handlungen in der Sinnenwelt zum Ausdruck bringen. Gemäß der *zweiten* Bedingung müsste die letzte Urheberin aller Willenshandlungen einer phänomenalen Person zugleich eine allen ‚erscheinenden Handlungen‘ *zugrundeliegende nichtphänomenale Person* sein. Weil die Person, der ‚zugerechnet‘ werden können soll, unabhängig von allen Nötigungen durch naturale sinnliche Fremdbestimmungen ihre Willensakte vollziehen können müsste, wäre sie wegen dieser ‚Nichtsinnlichkeit‘, *als noumenal/intelligibel* verfasst zu denken. Da sie *konstanter* und *durchgängiger* ‚Ort‘ moralischer Zurechnung sein soll, müsste sie ihre Willensakte gemäß einem durchgängigen inneren rationalen Prinzip bestimmen – sie müsste sich gemäß der reinen Gesetzesform des Sittengesetzes bestimmen. Die *autonome* Selbstbestimmung gemäß dem inneren rationalen Prinzip der reinen Gesetzesform konstituierte die intelligible/noumenale Person zum invarianten und zugrundeliegenden Ausgang aller Willensakte und damit zugleich zum Ursprung aller Handlungsakte der ‚phänomenalen Person‘.

2 Willensfreiheit und ‚phänomenale Ontologie‘

Die Idee der Freiheit findet lediglich in dem Verhältnisse des Intellectuellen als Ursache zur Erscheinung als Wirkung statt. Daher können wir der Materie in Ansehung ihrer unaufhörlichen Handlung, dadurch sie ihren Raum erfüllt, nicht Freiheit beilegen, obschon diese Handlung aus innerem Princip geschieht. Eben so wenig können wir für reine Verstandeswesen, z. B. Gott, so fern seine Handlung immanent ist, keinen Begriff von Freiheit angemessen finden. Denn seine Handlung, obzwar unabhängig von äußeren bestimmenden Ursachen, ist dennoch in seiner ewigen Vernunft, mithin der göttlichen Natur bestimmt. Nur wenn durch eine Handlung etwas anfangen soll, mithin die Wirkung in der Zeitreihe, folglich der Sinnenwelt anzutreffen sein soll (z. B. Anfang der Welt), da erhebt sich die Frage, ob die Causalität der Ursache selbst auch anfangen müsse, oder ob die Ursache eine Wirkung anheben könne, ohne daß ihre Causalität selbst anfängt. Im ersteren Falle ist der Begriff dieser Causalität ein Begriff der Naturnothwendigkeit, im zweiten der Freiheit.

Hieraus wird der Leser ersehen, daß, da ich Freiheit als das Vermögen eine Begebenheit von selbst anzufangen erklärte, ich genau den Begriff traf, der das Problem der Metaphysik ist. (Prol, AA 04: 344/Fn.)

Kant macht an dieser Stelle der Prolegomena deutlich, dass wir die „Idee der Freiheit“ im Sinne der phänomenalen ‚*Naturontologie*‘ nur *bezogen* auf Wirkungen fassen können, die wir durch eine *intellektuelle* Ursache in der Sinnenwelt hervorgebracht *denken*. Von der immanenten Struktur einer solchen vermeintlichen ‚Erstursache‘ können wir uns *ohne gedachten Bezug* zu deren mutmaßlichen Wirkungen in der Sinnenwelt *keinen* sinnvollen *theoretisch-ontologischen* Begriff bilden. Der Materie müsse zweifelsohne ein *autochthones inneres Prinzip* (siehe das Verhältnis von deren beiden Grundkräften) zuerkannt werden, das es bewirke, dass Materie in „unaufhörlicher Handlung ihren Raum erfülle“. Gottes „*immanente Natur*“ andererseits sei als autonomer *innerer Grund* seiner Handlungen zu *denken*. *Aber nur dann*, wenn wir dieses innere Prinzip der Materie auf seine Wirkungen in der zeitlich verfassten Sinnenwelt bezögen, bzw. im Falle Gottes, die Erscheinungen der zeitlich verfassten Sinnenwelt durch seine ewige innere Natur *letztgegründet dächten*, begriffen wir, dass das innere Prinzip der Materie keine Freiheit verbürgen könne, weil es keine *intellektuelle* Ursache seiner Wirkungen darstelle. Gottes *Wille* hingegen könne im Unterschied zu den ‚Handlungen der Materie‘ *nur* als *intellektueller, nichtsinnlicher* Letztgrund der Welt und deren Erscheinungen *konsistent* und *widerspruchsfrei gedacht, wenn gleich nicht erkannt werden*.

Fasst man ‚Gott‘ und ‚Freiheit‘ nicht schon in ihrer einzig legitimen *gnoseologischen* Funktion als *regulative Ideen*, sondern konzentriert sich darauf, einen widerspruchsfreien und konsistenten *denklogischen* Begriff beider ‚Gegenstände‘ zu bilden, so gilt: Ein nichtsinnlicher intellektueller ‚Weltgrund‘ darf (aus ‚phänomenalontologischer‘ Perspektive betrachtet), obgleich er für Kant *ausschließlich* Gegenstand eines (bloß) theoretisch *denkmöglichen* Begriffes sein kann, gleichwohl *sinnvollerweise* nur so viel an Freiheitsbestimmtheit ‚zugesprochen‘ bekommen, wie zu einer *gedachten* Erklärung der Möglichkeit der sinnlichen Kausalkette der Welt erforderlich ist. M. a. W: Der Begriff geht nur dann über schlichte widerspruchsfreie Phantasterei hinaus, wenn er zur Lösung eines real vorliegenden ‚phänomenalontologischen‘ Begründungsproblems angeführt wird und auch *nicht mehr Annahmen* trifft als solche, *die für die Erklärung des realen Problems unbedingt erforderlich sind*.

Dies bedeutet mit Blick auf Gott, dass nach Kant hierdurch keine theoretisch-ontologische Veranlassung besteht, die *Selbstgründendheit* Gottes und seines Willens *willensintern* zugleich als so etwas wie eine *Entscheidungsfreiheit* zu verstehen. Denn allein für einen logisch-möglichen (!) *hinreichenden* Erklä-

rungsversuch der kausal vernetzten Erscheinungen der Sinnenwelt durch einen *unbedingten letzten intellektuellen Grund* reichte ein *solcher* Grund aus, dessen *Wille* ausschließlich *gemäß seiner inneren Natur* – und damit ungenötigt von externen Ursachen – die phänomenale Welt und deren sinnliche Kausalreihe letztfundierte. Wenn sich dieses als intellektuell gedachte *unbedingte* Wesen *ausschließlich* aus inneren Gründen, die *nur* in der Bestimmtheit seines Willens *selbst* liegen, zum Handeln (*in einem nichtzeitlichen Sinne!*) entschließt, ist es nicht notwendig, dass es über mehrere ‚positive Handlungsoptionen‘ verfügt. Die ‚intellektuelle kosmologische Erstursache‘ müsste somit aus *isolierter ‚phänomenalontologischer‘ Perspektive* heraus *trotz der vollständigen Selbstbestimmung* ihres Willens nicht zwingend *zugleich ein alternatives Entscheidungsverhältnis* zu sich selbst aufweisen. In B 589 der KrV macht Kant zudem deutlich, dass bei der Auflösung der 4. Antinomie ein Wesen zur Debatte stehe, dessen *Dasein notwendig* und *unbedingt* sei, dass jedoch hier nicht mehr die Möglichkeit von Kausalität aus Freiheit das zentrale Thema sei. Im Unterschied zu/zur denkmöglichen intellektuellen Ursache(n), die in der Freiheitsantinomie verhandelt werde(n), sei das *ens necessarium* *prinzipiell* kein Glied der phänomenalen Welt. Ein zur Freiheit fähiges Wesen hingegen könne durchaus als Glied der phänomenalen Welt gedacht werden, nur seine Kausalität müsse als intelligibel und sinnlich ‚unverursacht‘ verstanden werden. Aber auch das „ens necessarium“ als Thema der 4. Antinomie kann als bloß *denkmöglicher* Begriff eines *unbedingten*, nicht zur phänomenalen Welt gehörigen Wesens *ausschließlich dann einen echten erklärungs-signifikanten Sinn aufweisen, wenn es in ‚begründungsontologischer Rücksicht‘* als Begriff des *nichtsinnlichen*, weltexternen *letzten Grundes* der phänomenalen Welt gefasst wird: Wenn in ihm also der letzte Grund des *bedingten* und *veränderlichen Daseins* der *Glieder der Sinnenwelt*, die entscheidend durch ihre *lineare* Kausalvernetztheit bestimmt sind, gedacht wird. Nun bleibt es mir freilich andererseits unbenommen, ein nichtsinnliches und zugleich ‚selbstbewusstes Substrat‘⁵ der ‚phänomenalen Materie‘ zu *denken*, da dessen Begriff widerspruchsfrei gebildet werden könnte. Ein Erklärungspotential oder gar den Status einer Erkenntnis hätte eine solche Hypothese natürlich nicht. Sich mit Gott den sich selbst gründenden und *unbedingten nichtsinnlichen* Letztgrund zu denken, dessen Wille abschließender Grund der phänomenalen Welt und deren sinnlicher Kausalreihe sei, lässt sich laut Kant dagegen durchaus als *erklärende naturontologische Annahme* widerspruchsfrei denken, wenngleich dieser erste ‚*göttliche Grund*‘ *nie erkannt werden kann und seine Existenz keinesfalls als ‚fauler Deus ex machina‘* in der empirischen Naturforschung vorausgesetzt und als Erklärung

⁵ Ich spiele hier *nicht* auf die Lehre vom „intelligiblen Substrat“ der KU an, sondern denke eher an ‚animistische Vorstellungen‘ in Naturreligionen.

verwendet werden *darf*. Die weitergehende These jedoch, diese ‚Prima Causa‘ sei *in sich* in einer solchen Weise zur Selbstbestimmung fähig, dass sie zwischen ‚positiven Handlungsalternativen‘ frei zu wählen imstande sei (aber auch die Annahme, dass sie es *nicht* sei), ist für eine ‚nur denkmögliche‘, aber gleichwohl signifikante ontologische Erklärung der Letztgegründetheit der phänomenalen Welt und der sinnlichen Bedingtheit ihrer Phänomene völlig unnötig. Diese weitergehende These hätte deshalb keine Relevanz für einen Erklärungsversuch vorliegender realer ‚phänomenalontologischer‘ Probleme. Demzufolge hätte eine Begriffskonstruktion Gottes, die diesen im geschilderten Sinne z. B. *zusätzlich* als frei zur Auswahl zwischen verschiedenen ‚positiven Alternativen‘ *dächte*, denselben Status wie etwa jene schon angesprochene ‚Hypothese‘ eines intelligenten nichtsinnlichen, jedoch selbstbewussten Substrates der Materie. Beide ‚Hypothesen‘ hätten, obschon widerspruchsfrei denkbar, nicht die geringste Relevanz mit Blick auf eine *denkmögliche* ‚phänomenalontologische‘ Grundlegungsreflexion der Sinnenwelt.

Kant meint aber *nicht* etwa, wie das später Schelling fälschlicherweise auslegen wird, im Absoluten fielen Freiheit und Notwendigkeit zusammen, sondern er will sagen, dass wir nicht in die *Innenperspektive* des Willens Gottes ‚eindringen‘ können, so dass uns auch keine Erkenntnis davon möglich ist, wie sich der göttliche Wille *innerlich* autonom selbst bestimmt. Wir können dies *nicht etwa darum nicht*, weil es sich um den Willen *Gottes* handelt, sondern weil wir überhaupt keinen *direkten* Zugang zum Willen und der Gesinnung einer anderen Person haben können. Um moralische Willensfreiheit im Sinne eines Beweises darlegen zu können, bräuchten wir genau diesen äußeren Zugang zur inneren Gesinnung. Auch betreffs unseres eigenen endlichen Willens ist dies im Grunde nicht viel anders. Auch bei diesem können wir nicht in einem äußeren, ontologischen Diskurs die objektive Realität der Willensbestimmung durch die reine praktische Vernunft nachweisen. Die von Reinhold bis Prauss reichende Anfrage an Kant aber, ob jeder Mensch sich frei und autonom zwischen Gut und Böse entscheiden könne, kann somit prinzipiell *nicht* aus der Perspektive der ‚dritten Person‘ beantwortet werden. Es gibt nach Kant grundsätzlich keine Möglichkeit, die autonome Formungsleistung des Sittengesetzes – insbesondere auch beim Vollzug der bösen Tat – aus einem äußeren, ‚drittpersonigen Zugang‘ heraus zu beweisen.

3 Kants Theorie autonomer Willensentscheidung in der Religionsschrift

Da es einen ‚äußeren ontologischen Zugang‘ zur Gesinnung prinzipiell nicht gibt, muss Kant das „Faktum der Vernunft“ in der KpV strapazieren. Für Kant weist sich die Geltung des Sittengesetzes durch das Faktum der vollzogenen Tat aus, indem durch dieses Faktum belegt werden kann, dass die „Tat“ nur unter der Voraussetzung einer *innerlich* in ihrer Maxime anerkannten Geltung des Sittengesetzes vollzogen werden kann. Anhand ‚guter Beispiele‘ belegt Kant, dass *gerade* eine *böse Tat nur deshalb* und *nur dann* vollzogen werden kann, weil/wenn bei ihrer Ausübung die *Anerkennung* des Sittengesetzes sowie das *Wollen der Geltung des Sittengesetzes (ausschließlich um dessen unbedingter Geltung selbst willen)* Bestimmungsgrund und Motiv sind. Das ‚*punctum saliens*‘ ist aber, dass dieser ‚Beleg‘ qua Beispiel *nicht* ‚drittpersonig‘ vorgenommen wird. Kant versucht dazutun, dass grundsätzlich jede Person in ihrer *Innenperspektive* in der Lage ist, zu verstehen, welchen Sinn und welche Bedeutung moralisch relevante Phänomene wie Lüge, Versprechen etc. aufweisen.⁶ In einer Art ‚*transzendentaler Phänomenologie*‘ sollen alle moralfähigen Personen durch die Konstruktion ‚guter Beispiele‘ *schrittweise jeweils für sich selbst* in die *Innenperspektive* eines Missetäters, z. B. eines Lügners, versetzt werden, um sich hierdurch *je für sich* bewusst machen zu können, unter welchen Bedingungen *ihnen* überhaupt nur z. B. sinnvolles ‚Lügenhandeln‘ möglich wäre. So ergibt sich z. B. beim Lügner, dass dieser in seiner *Innenperspektive* das *Verbot der Lüge* nicht etwa nur deshalb wollen muss, um mit seiner Lüge überhaupt Erfolg haben zu können, sondern dass der Lügner das Verbot der Lüge letztlich alternativlos *und* absolut ohne jedweden weltzweckhaften Grund wollen und anerkennen muss, *gerade auch dann*, wenn Lügen ein Mittel der instrumentellen Vernunft soll sein können.⁷ Kant legt demzufolge in der ‚Religionsschrift‘ ein Konzept der *Differenzierung* zwischen der *Prinzipienfunktion* und *kriteriologischer Funktion* des Sittengesetzes vor.⁸ Jede Tat, sei sie als gut, als (nur) legal oder als böse zu qualifizieren, muss im Sinne der *Prinzipienfunktion* in ihrer Maxime durch das ‚Sittengesetz‘ als autonomer Willensakt

⁶ Vgl. hierzu Hiltcher, Reinhard: „Kants Lehre vom ‚Faktum der Vernunft‘“. In: *Normativität und Faktizität*. Hrsg. von Gerhard Schönrich. Dresden 2004, bes. 166–171 und Hiltcher, Reinhard: „Zur systematischen Stellung des Bösen in Kants Moralphilosophie“. In: *Wahrheit und Geltung*. Hrsg. von Alexander Riebel und Reinhard Hiltcher. Würzburg 1996, bes. 100–106.

⁷ Vgl. die Literaturangaben in Fn. 6.

⁸ Vgl. zu dieser *Differenzierung* zwischen *Prinzipienfunktion* und *kriteriologischer Funktion* des Sittengesetzes meine Aufsätze „Kants Lehre vom ‚Faktum der Vernunft‘“ und „Zur systematischen Stellung des Bösen in Kants Moralphilosophie“, bes. 100–114.

konstituiert sein. Anhand von Beispielen, wie z. B. dem des Lügners, glaubt Kant aufweisen zu können, dass *nicht nur* die *gute* Tat, sondern gerade auch die *böse* (bzw. ‚phänomenal‘ legale Handlung) nur unter der Voraussetzung vollzogen werden kann, dass in ihrer Maxime das Sittengesetz *um seiner selbst willen anerkannt und gewollt* wird. Diese Prinzipienfunktion konstituiert die Autonomie jeder moralrelevanten Handlung – und zu dieser Prinzipienfunktion kann es *kein alternatives Verhältnis* des menschlichen Willens geben. Der Willensakt der bösen Tat ist durch das Sittengesetz genauso prinzipiiert wie der Willensakt der guten Tat. Die alternativlose Geltung des Sittengesetzes in der Maxime der vollzogenen Tat konstituiert zugleich die noumenale Person als invariante Urheberin und invarianten Bezugspunkt zurechnungsfähiger autonomer Taten. Andererseits lässt das Prinzip aber in seiner Maximenformung zwei *alternative* Modi zu, da die noumenale Person zugleich an ein empirisches Subjekt der Sinnenwelt gekoppelt ist, dem ein „empirischer Charakter“ entspricht. Diese beiden Modi sind: (A) Das Sittengesetz kann in einer Maxime *ausschließlich* um seiner selbst willen gewollt und anerkannt werden. (B) Es kann aber in der Maxime einer Handlung auch um seiner selbst willen gewollt und anerkannt werden – jedoch *zusätzlich* (!) unter bestimmten empirischen ‚Zusatzbedingungen‘ als ein *Mittel* zur Erreichung von Weltzwecken gewollt und instrumentiert werden.⁹ Letztere Gesinnung liegt z. B. beim schlauren Kaufmann vor, der seine Kunden nicht betrügt, um seine Geschäfte nicht durch einen schlechten Ruf in Gefahr zu bringen. Eine phänomenal gesetzeskonforme Handlung entspringt, sofern sie *bewusst* ‚bloß legal‘ vollzogen wird, einer bösen Gesinnung, da in ihr das Sittengesetz eben *auch* als ein *Mittel* zur Erreichung von Weltzwecken gewollt wird. Es ist sozusagen in gewisser Weise ein ‚moralischer Zufall‘, ob aus einer höherstufigen bösen Maxime der noumenal/intelligiblen Person unter bestimmten kontingenten Bedingungen eine *legale gesetzeskonforme* oder aber eine *sogar offensichtlich* ‚phänomenal gesetzeswidrige‘ Handlung folgt. Genauer gesagt, ist dies sogar moralisch *völlig irrelevant*. In seiner zweiten, *kriteriologischen* Funktion als ‚Sollen‘ fordert das Sittengesetz deshalb die Weise ein, wie das Sittengesetz in Anspruch genommen werden *soll* und wie es *nicht* in Anspruch genommen werden *soll*. Das Sittengesetz soll nur in der in (A) formulierten Weise in einer Maxime fungieren, nicht aber in dem in (B) formulierten Modus.

⁹ „[...] wenn die Vernunft die Einheit der Maximen überhaupt, welche dem moralischen Gesetze eigen ist, bloß dazu braucht, um in die Triebfedern der Neigung unter dem Namen Glückseligkeit Einheit der Maximen, die ihnen sonst nicht zukommen kann, hinein zu bringen (z. B. daß die Wahrhaftigkeit, wenn man sie zum Grundsatz annähme, uns der Ängstlichkeit überhebt, unseren Lügen die Übereinstimmung zu erhalten und uns nicht in den Schlangenwindungen derselben selbst zu verwickeln); da dann der empirische Charakter gut, der intelligibele aber immer noch böse ist.“ (Rel, AA 06: 36 f.)

Die Entscheidung, ob das Sittengesetz in der obersten Maxime im gesollten Modus (A) oder im *nicht* gesollten Modus (B) in Anspruch genommen wird, trifft nach Kant die *noumenale Person* in der „*intelligiblen Tat*“. In dieser intelligiblen Tat, die nach Kant *beständig* ‚revidierbar‘ ist, legt die *noumenale Person* in ihrer obersten Maxime autonom fest, ob das Sittengesetz in den *konkreten Folge-Maximen* ausschließlich um seiner selbst willen gewollt und anerkannt wird – oder ob es *zusätzlich auch* als *Mittel* für Weltzwecke gewollt wird. Im zweiten Falle wird die reine praktische Vernunft in ‚verkehrter‘ Weise *partiell* (!) als eine Funktion der instrumentellen Vernunft missbraucht. Die autonome Grundentscheidung der noumenalen Person in der intelligiblen Tat macht es nach Kant allerdings möglich, auch böse und legale Handlungen als autonome, mithin zurechenbare Entscheidungen einer konstant zugrundeliegenden noumenalen Person aufzufassen, denn auch die intelligente Tat muss nach diesem Konzept durch das Sittengesetz prinzipiiert sein. Die intelligente Tat bestimmt nur dessen Funktionsmodus.

4 Fazit

Ob ein intellektuelles Wesen, das wir in seinem Willen als autonom *denken*, auch *wirklich* in moralrelevanter Weise fähig ist, in seinen Willensakten zwischen Gut und Böse frei zu entscheiden, lässt sich prima facie aus einer ontologischen Außenperspektive heraus niemals nachweisen. Wir wissen aus der bloßen Außenperspektive heraus nicht, ob der vertrauenswürdige Kaufmann nur Legalist oder sogar Tugendbold ist. Wir wissen aus der bloßen Außenperspektive heraus nicht, ob es überhaupt möglich ist, gut und nicht nur legal zu handeln. Genau genommen, wissen wir noch nicht einmal genau, ob unsere eigenen Motive ‚lauter‘ sind. Eine Moralentologie könnte uns deshalb zwar als Vernunftwesen mit allen anderen Vernunftwesen durch das gemeinsame Dach des Sittengesetzes verbunden *denken* (*nicht erkennen!*). Mit der Interpretation der Moralphilosophie Kants als einer moralischen Ontologie könnte man deshalb vielleicht noch plausibel machen, dass sich alle Vernunftwesen an das Sittengesetz gebunden *denken* (!) müssen. Man könnte jedoch niemals objektiv praktisch-real zeigen, dass dieses Sittengesetz damit *zugleich* die moralische Freiheit, sich *autonom* zwischen Gut und Böse zu entscheiden konstituiert, sodass auch die böse Tat vom Sittengesetz geformt ist und deshalb autonom vollzogen werden kann. Dieser Nachweis kann nur aus der ‚Innenperspektive‘ erfolgen. Eine *Ontologie* kann *keinen* Zugang zur Innenperspektive des Willens eröffnen. Es ist betreffs *dieses verunmöglichten* Zugangs *völlig einerlei*, ob eine Naturontologie oder aber eine sogenannte Moralentologie strapaziert wird.